



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Nasze małe umieranie : doświadczenie przemijalności świata w kontekście życia potocznego

**Author:** Krzysztof Wieczorek

**Citation style:** Wieczorek Krzysztof. (2013). Nasze małe umieranie : doświadczenie przemijalności świata w kontekście życia potocznego. "Folia Philosophica" T. 31 (2013), s. 171-184



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Krzysztof Wieczorek

## Nasze małe umieranie Doświadczenie przemijalności świata w kontekście życia potocznego

**Słowa klucze:** przemijalność, świat życia codziennego, pragnienie innego, problematyczność egzystencji, wyrwa w bycie

„Człowiek doby nowożytnej nie ma jednolitego obrazu świata. Żyje on w świecie podwójnym: w swoim środowisku danym w sposób naturalny oraz w świecie, jaki dla niego wytwarza nowożytne przyrodoznawstwo, oparte na zasadzie matematycznej prawidłowości przyrodniczej. Rozdwojenie, jakie wskutek tego przeniknęło całe nasze życie, jest właściwym źródłem kryzysu duchowego, przez który przechodzimy” — tymi słowami rozpoczyna się rozprawa habilitacyjna Jana Patočki *Świat naturalny jako problem filozoficzny*<sup>1</sup>. Opisana przezeń sytuacja egzystencjalna w minionych kilku dekadach jeszcze bardziej się skomplikowała, wskutek czego ów kryzys duchowy prawdopodobnie jeszcze bardziej się pogłębił. Współczesny człowiek bowiem jest na co dzień konfrontowany nie z dwoma, lecz z wieloma różnymi, niedającymi się wzajemnie uzgodnić obrazami świata; przy czym o ile możemy jeszcze mówić, że jednym z nich jest świat dany w sposób naturalny, w codziennym, potocznym doświadczeniu, o tyle trudno dziś stawiać tezę, że świat matematycznego przyrodoznawstwa wy-

---

<sup>1</sup> J. Patočka: *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 1987, s. 5.

wiera jakikolwiek bezpośredni wpływ na postrzeganie rzeczywistości przez przeciętnego człowieka. Owszem, jest on obecny pośrednio w przedmiotach naszych spostrzeżeń, ponieważ zdecydowana większość rzeczy, które nas na co dzień otaczają, to wytwory wysoko zaawansowanych technologii, opartych na praktycznym zastosowaniu reguł matematycznej wiedzy o przyrodzie. Jednak użytkownik owych wytworów tylko w wyjątkowych i na ogół bardzo rzadkich przypadkach zdaje sobie sprawę z tego, jak bardzo złożonej myśli technicznej wymagało ich wyprodukowanie, poprzestając zazwyczaj na powierzchownej percepcji i koncentrując uwagę niemal wyłącznie na walorach użytkowych elementów swego otoczenia. Sytuacja ta nie jest niczym dziwnym ani tym bardziej godnym potępienia; wiąże się przede wszystkim z faktem, że środowisko, w którym na co dzień żyjemy, jest niezwykle złożone i po prostu nie daje się ogarnąć takim aktem percepcji, który uwzględniałby na przykład technologię produkcji wszystkich przedmiotów, które znajdują się w zasięgu naszego wzroku.

Dodatkowy aspekt życiowego położenia współczesnego człowieka polega na tym, że będąc członkiem nowoczesnego społeczeństwa, nie wystarczy po prostu żyć i żyjąc, kontemplować otoczenie; życie każdego z nas niesie z sobą ogromną liczbę zadań, powinności i obowiązków, które staramy się jak najskuteczniej wypełniać, a efektywność działania jest uzależniona od trafności decyzji, jakie podejmujemy. Aby w krótkim czasie (bo na ogół nie mamy czasu na dłuższy namysł) podjąć słuszną decyzję, trzeba mieć przede wszystkim dobre rozeznanie w systemie preferencji: wiedzieć, co pilne i ważne, a co może trochę poczekać. Tempo, w jakim żyjemy, zmusza nas do tego, byśmy coraz częściej wybierali drogę na skróty. Prawidłowość tę zauważył i poddał drobiazgowym badaniom eksperymentalnym znany psycholog amerykański Robert B. Cialdini, a efekty swych obserwacji podsumował następująco: „[...] wszyscy żyjemy w niesłychanie skomplikowanym otoczeniu, zapewne najbardziej złożonym i najszybciej się zmieniającym w dziejach naszej planety. Żeby sobie z tym poradzić, musimy chodzić na skróty. Trudno od nas oczekiwać szczegółowego analizowania i roztrząsania każdego aspektu każdej osoby, każdego zdarzenia czy każdej sytuacji — nawet tych, które napotykamy tylko jednego dnia. Zamiast tego musimy bardzo często posługiwać się różnymi stereotypami czy regułami tylko z grubsza prawdziwymi, aby klasyfikować napotkane obiekty na podstawie ich nielicznych kluczowych cech i potem bez dalszych deliberacji reagować [...]. Automatyczne, stereotypowe zachowanie jest u ludzi tak częste właśnie dlatego, że w wielu przypadkach automatyczność okazuje się najbardziej skuteczna, a w wielu innych jest po prostu

niezbędna [...]. Psychologowie wykryli niedawno kilka takich umysłowych »przejsć na skróty«, których używamy na co dzień w swoim wnioskowaniu. Zostały one nazwane heurystykami sądzenia”<sup>2</sup>.

Nasze życie codzienne upływa zatem w nieustannej konfrontacji ze światem, który stawia nam przeróżne wymagania, i z ludźmi, którzy czegoś od nas chcą. Staramy się temu sprostać, angażując w to wszystkie środki, jakie są dostępne i jakimi jesteśmy w stanie się posłużyć, wszędzie tam, gdzie to możliwe i skuteczne, posługując się „drogami na skróty”: uproszczeniami, automatyzmami myślowymi bądź behawioralnymi, stereotypami, etykietkami, powierzchownymi ocenami, zasłyszczanymi opiniami i wieloma jeszcze tego typu ułatwieniami życia i sądzenia. To ciągle przedzieranie się przez najrozmaitsze życiowe pułapki i stale ponawiane próby „wyjścia na swoje” w konfrontacji z nieubłaganim losem kosztują nas nie tylko mnóstwo czasu, lecz także wysiłku; zarówno fizycznego, jak i intelektualnego. Angażujemy nasz intelekt nie po to, by przeniknąć tajemnicę bytu, zrozumieć w błysku intuicji całą złożoność świata i uświadomić sobie ku wielkiej uldze i satysfakcji, jaki jest sens naszego pobytu na ziemi, lecz po to, by na bieżąco rozstrzygać doraźne problemy i na nowo szukać wyjścia z każdej konkretnej sytuacji.

Dlaczego tak się dzieje? Bo zbyt wiele się wydarza naraz; nasze zaangażowanie w codzienność pochłania nas bez reszty i nie ma kiedy zagłębić się w podszewkę rzeczywistości, przygotować sobie spójnej strategii całościowego wglądu w strukturę świata, a nawet własnego, indywidualnego życia zobaczyć w szerszej perspektywie pytań egzystencjalnych. Dlatego życie potoczne i świat naturalny zupełnie inaczej jawią się profesjonalnemu myślicielowi, który — jak niegdyś Edmund Husserl lub Jan Patočka — z pełną świadomością i bogatym zapleczem metodologicznym zakreśla sobie problem badawczy i poszukuje nowego, oryginalnego oraz efektywnego rozwiązania<sup>3</sup>, a ina-

---

<sup>2</sup> R. Cialdini: *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Przeł. B. Wojciszke. Gdańsk 2010, s. 21—22.

<sup>3</sup> „Jest rzeczą zrozumiałą, że myśliciele wielokrotnie starali się go przezwyciężyć [chodzi o kryzys, spowodowany brakiem zadowalającego rozwiązania wskazanego problemu — K.W.]; działo się to jednak zazwyczaj w ten sposób, że próbowali oni pozbyć się jednego z tych dwóch elementów, sprowadzić logicznie jeden do drugiego, uczynić — zwykle na zasadzie rozumowania przyczynowego — jeden z nich skutkiem i częścią drugiego. Problemy te są żywe zwłaszcza w nowożytnym pozytywizmie, ale nigdy nie sformułował on ich i nie rozwinał w sposób całkowicie bezstronny. Możliwe jest jednak rozwiązanie inne niż to, które postępuje drogą owej alternatywy, rozwiązanie czyniące jednocześnie zadość nowożytnemu sposobowi dziejowego pojmowania całej rzeczywistości; rozwiązanie, które nie sprowadza — drogą redukcji — świata naturalnego do naukowego lub odwrotnie, lecz oba te światy sprowadza do

czej — człowiekowi zagonionemu i zmęczonemu, a nierzadko też znużonemu problemami codziennej egzystencji; bo nie każdemu życie musi się wydawać fascynującą przygodą, a tym bardziej nie każdy musi dostrzegać wokół siebie same obiecujące intelektualne wyzwania. Człowiek, który nie zajmuje się profesjonalnie (ani nawet hobbyistycznie) refleksją nad pytaniami *stricte* filozoficznymi — czyli praktycznie każdy z nas — zadowala się prowizorycznym obrazem świata, tylko na tyle dokładnym i szerokim, by w miarę skutecznie móc zaspokoić bieżące potrzeby orientacji w problemach codziennego życia. Patrząc z tego, czysto pragmatycznego, punktu widzenia, do najsukcesyjniejszych strategii należy opanowanie sztuki ucieczki od problemów — w stylu podobnym do opisanego przez Blaise'a Pascala: „[...] choćby człowiek najbardziej był przejęty smutkiem, jeśli można sprawić tyle, aby go wciągnąć do jakiejś zabawy, już jest szczęśliwy. A znów człowiek, choćby najszczęśliwszy, jeśli go nie rozerwie i nie pochłonie jakaś namiętność lub zabawka, która wzbroni dostępu nudzie, stanie się niebawem markotny i nieszczęśliwy. [...] kiedy jakiś dostojnik popadnie w niełaskę i odeśłą go do domu na wieś, gdzie nie brak ani dostatku, ani służby, która spełnia każde jego życzenie, czuje się nędzny i opuszczony, ponieważ nikt nie przeszkadza mu myśleć o sobie. [...] Zróbcie próbę, pozwólcie królowi samotnie, bez żadnego zadowolenia zmysłów, bez żadnego zaprzątnięcia myśli, bez towarzystwa myśleć do syta o sobie; ujrzycie, że król bez rozrywki jest człowiekiem bardzo nieszczęśliwym”<sup>4</sup>.

Wydaje się, iż ta skłonność do uchylania się od poważnych, życiowych problemów, a także od nachodzących nas niekiedy w chwilach wolnych od zajęć, niepokojących myśli, dotyczących nas samych, i ucieczki w świat błahych, płochych rozrywek, tak wnikliwie dostrzeżona przez Pascala, współcześnie jeszcze się pogłębiła. Powody są dość oczywiste: współczesny człowiek ma z jednej strony znacznie więcej problemów, których rozwiązywanie wymaga pośpiechu i wysiłku, zatem prowadzi do znużenia i wyczerpania, a z drugiej strony — znacznie więcej okazji i możliwości wyboru najrozmaitszych form rozrywki, wśród nich zaś króluje takie, które obiecują pełny relaks, ponieważ jedynie w minimalnym stopniu angażują siły duchowe i fizyczne (prozaiczny przykład to fotel przed telewizorem, a w zasię-

---

czegoś trzeciego. [...] Jedność, która stoi za kryzysem, nie może być jednością rzeczy, z których świat się składa, lecz musi być dynamiczną jednością działań, które wykonuje duch” (J. Patočka: *Świat naturalny...*, s. 5) — oto przykład myślenia profesjonalisty o problemie tego, co naturalne, codzienne, potoczne.

<sup>4</sup> B. P a s c a l: *Myśli*. Przeł. T. B o y - Ż e l e Ń s k i. Warszawa 2002, s. 102—105 *passim*.

gu ręki pilot i szklanka piwa). Rezultat jest wszakże taki, że żyjąc, jesteśmy bez przerwy zajęci: albo pracą, albo rozrywką, albo wreszcie szukaniem jednej bądź drugiej. Nasz czas czuwania jest szczelnie wypełniony Lévinasowskim „życiem czymś” — „żywemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem itd. [...], radością lub trudem oddychania, patrzenia, jedzenia, pracy, posługiwania się młotkiem lub maszyną. [...] Te treści są przez nas przeżywane: są pożywką życia. Ale sam fakt przeżywania tych treści staje się, *ipso facto*, treścią życia”<sup>5</sup>. W pogoni za ową treścią życia, którą coraz częściej rozumiemy jako wypełnianie kolejnych chwil czymkolwiek, byle tylko nie popaść w nagłą a straszliwą pustkę egzystencji bez celu i sensu, mamy do wyboru wiele różnych strategii. Jedną z nich jest życie chwilą, które ma jednak niewiele wspólnego z mądrością filozofii epikurejskiej — w niej bowiem kluczowe pojęcie przyjemności rozumiano zupełnie inaczej (można powiedzieć: o wiele bardziej ascetycznie) niż dziś, a ideał życia w szkole epikurejskiej wypływał wprost z faktu, że filozofię traktowano wówczas jako ćwiczenie duchowe<sup>6</sup>. Zamiast tego pojawia się postawa, którą Jan Paweł II tak opisał w rozmowie z André Frossardem: „Życia nie ujmuje się już w całości, jako całości zakładającej wybór i kierunek; przeżywa się je w kolejnych odcinkach, nie patrząc dalej niż koniec jednego okresu i początek następnego — jeżeli się je w ogóle dostrzeże”<sup>7</sup>. Inny popularny pomysł na życie to pogoń za ideałem człowieka przedsiębiorczego, który stawia sobie coraz ambitniejsze cele i konsekwentnie dąży do ich realizacji<sup>8</sup>. Takich i podobnych sposobów realizacji „postulatu Pascala” jest w naszym życiu zaskakująco wiele; pytanie tylko, czy sięgając po te inspiracje, jesteśmy w stanie raz na zawsze skutecznie oddalić niebezpieczeństwo niepożądanego konfrontacji z problemami, które tak usilnie staramy się trzymać jak najdalej od siebie, że chcielibyśmy mieć do dyspozycji modlitwę podobną do tej, jaką rabin z Anatewki wznosił w intencji cara: „[...] niech Bóg zachowa cara w zdrowiu... jak najdalej od nas”.

O czym świadczy ta stale nam towarzysząca, usytuowana tuż za granicą świadomego uczestnictwa w bieżących wydarzeniach rzeczywistości, obawa przed pozostaniem sam na sam z sobą, bez żadnej

<sup>5</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 118–119.

<sup>6</sup> Zob. K. Pawłowski: *Dyskurs i asceza*. Tyniec 2007.

<sup>7</sup> A. Frossard: *„Nie lekajcie się”. Rozmowy z Janem Pawłem II*. Kraków 1982, s. 244.

<sup>8</sup> Zob. M. Łaguna: *Przekonania na własny temat i aktywność celowa. Badania nad przedsiębiorczością*. Gdańsk 2010.

bezpiecznej strefy, oddzielającej nas od konfrontacji z własnym *ja*? Czy nie o tym, że każdy z nas wie, lub przynajmniej przeczuwa, istnienie pośród „zasobów istotowych określających konkretne *ego* jako takie”<sup>9</sup> form genetycznych, które umożliwiają konstytuowanie się aktów świadomości transcendujących to, co znane, i kierujących się ku temu, co radykalnie inne<sup>10</sup>? Lévinas pisał, w podobnym duchu (lecz znacznie bardziej stanowczo niż Husserl), o „pragnieniu zmierzającym od »u siebie«, które zamieszkujemy, w stronę jakiegoś »tam«, [...] czegoś *całkiem innego, absolutnie innego*”<sup>11</sup>. Właśnie ta absolutna inność, kryjąca się tuż poza horyzontem znanej i oswojonej codzienności, budzi nieokreślony lęk, niepokój, obawę, wyzwalając stan napięcia między chęcią ucieczki od nieznanego i schronienia się w lepszą czy gorszą, ale jednak swojską codzienność, a wychylającym się z nieświadomości pragnieniem innego. O naszym przeżywaniu codzienności jako azylu interesująco pisze Monika Bakke: „Nie można jednak pominąć zasadniczej ambiwalencji w samej codzienności, bowiem z jednej strony jest to obszar, do którego chętnie wracamy, a czasem wręcz wycofujemy się do niego, by poczuć się bezpiecznie, by odpocząć, by zaznać oczekiwanych przyjemności, a z drugiej strony codzienność traktujemy jako nudną, nieuniknioną, a nawet zabójczą rutynę. Warto jednak podkreślić jeszcze jedną cechę codzienności: otóż funkcjonowała ona jako sceneria dla czegoś niezwykłego, czasem wręcz niesamowitego, co stanowiło jej drugą stronę, czyli niecodzienność”<sup>12</sup>.

W świetle licznych analiz egzystencjalnych, przeprowadzonych przez myślicieli XX wieku, jak Husserl, Lévinas, Patočka i inni, staje się jasne, że jeśli dziś chcemy mówić o „człowieku potocznym” czy też „człowieku naturalnym”, przeżywającym swe życie w naturalnym świecie życia codziennego, to jego charakterystyka będzie odmienna od tej, którą sporządził Jan Patočka. Pisał on: „[...] o świecie naturalnym można by mówić [...], gdybyśmy przezeń rozumieli świat przed odkryciem jego problematyczności. Świat bez problematyczności to taki świat, w którym nie doświadcza się skrytości jako takiej. Nie znaczy to, że świat ten nie ma i nie zna rzeczy tajemniczych, świętych, mistycznych; przeciwnie — może ich być w nim pełno i mogą one odgrywać w nim rolę decydującą. [...] Świat przed problematycznością jest również światem danego, skromnego wprawdzie, ale pew-

<sup>9</sup> E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Z dodaniem *Uwag krytycznych* Romana Ingardena. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 107.

<sup>10</sup> Zob. ibidem, s. 110.

<sup>11</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność...*, s. 18.

<sup>12</sup> M. Bakke: *Codziennność zainfekowana*. „Artmix” 2003/2004, nr 6.

nego sensu. Ma on sens, tzn. jest zrozumiały, ponieważ istnieją pewne siły [...], które stoją ponad człowiekiem, panują nad nim i decydują o nim. To nie człowiek jest ośrodkiem i nie o niego chodzi. Dopiero w relacji do tego czegoś wyższego człowiek otrzymuje swoje miejsce — ale je otrzymuje i zadowala się nim”<sup>13</sup>. W tak zdefiniowanym „świecie naturalnym” umieszcza Patočka „ludzi naturalnych”, o których pisze: „To, że ich życie jest czymś zrozumiałym i że warto żyć, jest dla nich oczywiste. W ten sposób życie ich upodabnia się do życia istot animalnych, które żyją oczywiście po to, aby żyć: różni się jednak od niego tym, że u jego podłoża znajduje się nieustannie ukryta możliwość problematyczności, która może się objawić, ale której oni nie urzeczywistniają ani nie mają zamiaru urzeczywistnić. Zatem problematyczność tu istnieje; jest wprawdzie ukryta, jakoś stłumiona, ale nie mamy do czynienia z całkowitym jej brakiem. [...] Jest to życie w najwyższym stopniu konkretne, któremu nie przychodzi na myśl nic innego, jak tylko żyć (jako cel) — zresztą tak wypełnione troską o teraźniejszy chleb powszedni i korzystaniem z tego, czego dostarcza otoczenie, że zabiegi te prawie całkowicie wypełniają porządek każdego dnia. [...] Głównym rysem jest tutaj przywiązanie życia do siebie samego: fizyczna konieczność istnienia w ten sposób, że poświęca samo siebie zaspokajaniu potrzeb życiowych — służbie życiu”<sup>14</sup>.

Różnica polega przede wszystkim na tym, iż Patočka przypisuje swemu „człowiekowi naturalnemu” całkowitą niemożność urzeczywistnienia tkwiącej w jego życiu problematyczności, twierdząc, że jest on zbyt zaabsorbowany fizyczną koniecznością istnienia, by mógł odkryć inny wymiar własnej egzystencji niż ten obejmujący nieustanną wymianę materii, energii i informacji z otoczeniem. Warto zauważyć, że innego zdania jest na przykład José Ortega y Gasset, który uważa poczucie problematyczności własnego istnienia za cechę konstytutywną dla człowieka w ogóle — od samego początku dziejów człowieczeństwa. „Wraz z pojawieniem się w raju Adama, zaczęło istnieć to, co nazywamy życiem. Adam był pierwszą istotą, która żyjąc, zdawała sobie z tego sprawę. Życie istniało dla Adama jako problem”<sup>15</sup>. Lecz czymże jest owa problematyczność życia? Czy nie tym samym, co jego przygodność? Czy nie jest tak, że ową problematyczność możemy wyrazić słowami Pascala: „[...] człowiek jest tylko trzcina, najwątlijszą

<sup>13</sup> J. Patočka: *Refleksje pre-historyczne*. Przeł. J. Zychowicz. W: J. Patočka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Warszawa 1998, s. 19–20.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 21 i 23.

<sup>15</sup> J. Ortega y Gasset: *Adam w raju*. W: Idem: *„Dehumanizacja sztuki” i inne eseje*. Przeł. P. Niklewicz. Warszawa 1980, s. 55.



w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek i tak byłby czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera”<sup>16</sup>. Jeśli tak, to trudno się zgodzić z twierdzeniem Patočki o zasadniczej niemożności uświadomienia sobie problematyczności życia przez człowieka żyjącego w naturalnym nastawieniu, ukierunkowanym jego zainteresowania, decyzje i czynności na sam fakt życia jako cel, albowiem przeżywana na co dzień konieczność stałego podtrzymywania życia jest formą wiedzy o jego kruchości, nietrwałości, przypadkowości, czyli — problematyczności właśnie. Trzeba więc zapytać nie o to, czy w ogóle, ale w jaki sposób i w jakich okolicznościach codziennego życia w świecie przeżywanym jako naturalny może odsłonić się ta szczególna problematyczność, polegająca na konfrontacji z możliwością niebycia, czyli innymi słowy (konkretnie, słowami Heideggera), „w jaki sposób powszednie jestestwo wyklada sobie swe bycie ku śmierci”<sup>17</sup>. Jedną z możliwości rozważyła Lévinas, zwracając uwagę na pewien aspekt przeżywania cierpienia. W książce *Le temps et l'autre* Lévinas pisze: „[...] w cierpieniu mamy do czynienia z nieobecnością wszelkiego schronienia. Jest ono faktem bezpośredniego wystawienia na bycie. Cała ostrość cierpienia tkwi w tej niemożliwości wycofania się. Jest ono faktem bycia osaczonym przez życie i bycie. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością nicości. Jednak w cierpieniu, równocześnie z niemożliwością odniesienia do nicości, zawiera się bliskość śmierci”<sup>18</sup>, przy czym owa zbliżająca się śmierć jawi się jako coś absolutnie innego właśnie, coś sytuującego się poza jakimkolwiek możliwym doświadczeniem, pozwalającym zrozumieć i oswoić swój przedmiot w świetle posiadanej wiedzy: „[...] struktura bólu rozciąga się [...] ku czemuś nieznanemu, co nie daje się wyłożyć w kategoriach światła; [...] to, co nieznanne w śmierci, oznacza, że sama relacja ze śmiercią nie może zachodzić w świetle [...] śmierć zapowiada wydarzenie, nad którym podmiot nie panuje, wydarzenie, wobec którego podmiot nie jest już podmiotem”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> B. Pascal: *Myśli...*, s. 119—120.

<sup>17</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 355.

<sup>18</sup> E. Lévinas: *Czas i to, co inne*. Przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 67—68.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 68—69. Podobnie tę odsłaniającą inny wymiar funkcję cierpienia widzi Emil Cioran: „Gdy otoczeni cierpieniami ulegamy pokusie mniemania, iż na pewno niczemu one nie służą, że bez nich dokonaliśmy nieporównanie większych postępów — zapominamy o dwojakim aspekcie cierpienia: unicestwiającym i obja-

Wskazując na cierpienie jako doświadczenie bezpośrednio graniczące z poczuciem bierności i bezradności wobec nieuchronnie się przybliżającej śmierci, nie mamy na myśli wyłącznie bólu fizycznego, wywołanego uszkodzeniem ciała lub chorobą. W życiu codziennym zdarzają się sytuacje, gdy z nader różnorodnych powodów spada na nas nagłe odczucie ciężaru egzystencji. Jedną z jego odmian, która może się każdemu przydarzyć w pewnym momencie życia, jest osobliwe doznanie nazywane „wyrwą w bycie” lub „szczeliną w codzienności”<sup>20</sup>. Rozmiary owej szczeliny mogą być tak małe, że aż niedostrzegalne — mamy wówczas do czynienia z fizjologicznie uwarunkowanym zjawiskiem pyknolepsji, czyli chwilowego zaniku kontaktu czuwającej świadomości z rzeczywistością zewnętrzną; pozostaje kwestią otwartą, ku czemu się otwiera owa szczelina<sup>21</sup> — ale mogą się też rozciągać na całe dni, a nawet miesiące. Może o tym świadczyć następujący fragment dzienników Kazimierza Brandysa: „[...] okresy przymusowej nieproduktywności następowały zawsze po ukończeniu większej pracy, a nieraz przed jej ukończeniem, w trakcie pisania. [...] Jest to stan psychofizyczny, który można by określić jako subdepresję — gdyby nazwa cokolwiek tu rozwiązywała — albo jako stan niebycia [w przekładzie niemieckim *„als einen Zustand des Nichtdaseins”* — K.W.]. Wolę to drugie określenie, ono więcej tłumaczy. Przerwy w pisarskiej egzystencji podobne są do zapaści, przeżywa się wówczas dni martwe, bez krwioobiegu i tętna, przeżywa się je z pustą, jakby wyssaną głową. [...] W głowie, w rękach, w nogach ciąży pytańnik: po co? Dopiero [...] noc przynosi ulgę, zapewne dlatego, że sen jest zwolnieniem z przymusu jawy, we śnie znikają obowiązki i cele, śpi się bez odpowiedzialności. Ale wyjście ze snu w tych okresach jest szczególnie ciężkie. [...] Bardzo możliwe, że nadranne koszmary są symbolami jednej obawy, jednej grozy, od której chroni pisanie, a która dobiera się do mnie w miesiącach beczynności. Wi-

---

wiającym. Otóż odbiera nas ono pozorom i niszczy je tylko po to, by lepiej otworzyć nas na ostateczną rzeczywistość, nieraz nawet na to, co niewidzialne”. E. C i o r a n: *O chorobie*. W: Idem: *Upadek w czas*. Przeł. I. Kania. Kraków 1993, s. 66.

<sup>20</sup> Por. A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków 2000, s. 21.

<sup>21</sup> Monika Bakke pisze: „Paul Virilio potwierdzi, że rzeczy zjawiają się mocą swego znikania, a my, wieczni pyknoleptycy, jesteśmy tego dowodem. Pyknolepsja, jak wiemy, to stan chwilowego znikania świadomości, gdy zmysły pozostają przytomne, jednak na zewnętrzne wrażenia nieczułe. Ta chwilowa nieobecność, na ogół niezauważana przez otoczenie, stwarza jednak momenty zniknięcia, które kształtują nasz obraz rzeczywistości na równi z przytomną obecnością”. M. B a k k e: *Codziennność zainfekowana...*

docznie pozostają w bliższych stosunkach ze śmiercią, niżby się здавало”<sup>22</sup>.

Powyższy opis jest rekonstrukcją stanu świadomości pisarza, a więc kogoś obdarzonego w wysokim stopniu zdolnością samoobserwacji i głębokiej analizy stanów własnej świadomości; ponadto w opisanym przypadku przyczyną owego *Nichtdasein* jest znużenie i przemęczenie wywołane długotrwałą koncentracją władz duchowych na procesie twórczym. Nie jest to zatem przypadek „człowieka naturalnego”, tylko przygoda wysublimowanego umysłu intelektualisty. To jednak wcale nie oznacza, że przeżycie o podobnej jakości, choć pozbawione momentu konsekwencji, czyli precyzyjnego uświadomienia sobie zawartości owego przeżycia, nie może się przydarzyć także człowiekowi o wiele mniej wyrafinowanemu intelektualnie. Przeciwnie; chciałbym tu przywołać jeszcze raz diagnozę Jana Patočki, który człowiekowi zanurzonemu bez reszty w świecie naturalnym przyznaje zdolność przeżycia inicjującego życie duchowe wraz z niebagatelными tego konsekwencjami. Zgodnie z diagnozą Patočki, człowiek przeddziejowy (to określenie jest synonimem „człowieka naturalnego”) przekształca się w człowieka historycznego wskutek „prawdziwego wstrząsu”, jakim jest początek życia duchowego: „[...] życie duchowe jest prawdziwym wstrząsem (dla bezpośrednich pewników życiowych i jego naiwnie i bezpośrednio przyjętego sensu) [...]. Dopiero tu życie jest radykalnie nowe, bo dopiero tu wyraźnie odkrywa wolność jako inną, własną, odmienną od przyjętego i powszechnego sensu”<sup>23</sup>. Życie duchowe — forma egzystencji dostępna każdemu, a nie zarezerwowana tylko dla wybranych — łączy się nierozzerwalnie z funkcją myślenia; w tym kontekście staje się zrozumiałe, co o początku myślenia w życiu człowieka sądzi Lévinas: „Od czego zaczyna się myślenie? [...] Zaczyna się prawdopodobnie od pewnych wstrząsów lub błędzenia po omacku, dla których nie potrafimy nawet znaleźć nazwy: separacji, sceny przemocy, raptownego uświadomienia sobie monotonii czasu”<sup>24</sup>. Tekstem dodatkowo rozjaśniającym koncepcję Lévinasa jest początek pierwszego rozdziału *Totalite et Infini*: „Tu nie ma prawdziwego życia». Ale jesteśmy w świecie”<sup>25</sup>. Owym „koniecznym uzupełnieniem”

<sup>22</sup> K. Brandys: *Miesiące 1978—1981*. Warszawa 1997, s. 6. Por. przekład niemiecki: *Warschauer Tagebuch*. Aus dem Polnischen von F. Griesse: Frankfurt am Mein 1996, s. 10.

<sup>23</sup> J. Patočka: *Glosy do „Esejów heretyckich”*. Przeł. A. Czycior-Piotrowski. W: J. Patočka: *Eseje heretyckie...*, s. 194.

<sup>24</sup> E. Lévinas: *Etyka i Nieskończoność*. Przeł. B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991, s. 19.

<sup>25</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność...*, s. 18.

życia „w świecie”, które jest życiem nieprawdziwym, będzie dla Lévinasa albo literatura — „rola lektury książek, niekoniecznie filozoficznych, [także — K.W.] literatur narodowych, [polega na tym — K.W.], że żyjemy w nich »życiem prawdziwym, które jest nieobecne«, lecz które nie jest jednak utopią”<sup>26</sup> — albo metafizyka: „[...] metafizyka zwraca się ku »gdzie indziej«, ku »inaczej«, ku »innemu« [...] jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata, od »u siebie«, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś »tam«. [...] Żadna podróż, żadna zmiana klimatu i krajobrazu nie mogą zaspokoić pragnienia zmierzającego w tamtą stronę”<sup>27</sup>. Oczywiście, analizy Lévinasa — podobnie jak wcześniej przytoczone myśli Brandysa — są ekstremalnie wysublimowane i nie sposób ich bezpośrednio zastosować do pogłębienia charakterystyki „człowieka potocznego”; ale warto zwrócić uwagę na jedno uderzające podobieństwo, polegające na odczuwaniu przemożnej siły pragnienia „czegoś innego”. Lévinas interpretuje to pragnienie jako zew transcendencji i wyprowadza zeń, jak wiemy, etykę epifanii twarzy<sup>28</sup>; tymczasem „człowiek potoczny” może z równą siłą odczuwać pragnienie prostego (a mimo to niezmiernie trudno dostępnego) urozmaicenia codziennej monotonii potocznego życia, nie zastanawiając się bynajmniej nad kwestią jego „prawdziwości” (nurtującej filozofa). Doświadczając — chociażby w dojmującym przeżyciu nudy<sup>29</sup> — owej „nieznośnej lekkości bytu”, która (jak trafnie zauważa Agata Bielik-Robson) „z pozoru wyzwala ją, okazuje się, koniec końców, nieznośna, ciężka, trudna”<sup>30</sup>, człowiek może się w pewnym momencie znaleźć na rozdrożu. Albo będzie się starał zaspokajać ten głód za pomocą konsumowania

<sup>26</sup> E. Lévinas: *Etyka i Nieskończony...*, s. 19.

<sup>27</sup> E. Lévinas: *Całość i nieskończoność...*, s. 18. Warto jednak pamiętać, że istnienie kontrświadektwo tej intuicji Lévinasa — myśl Sandora Marai: „Czasami niewiele znacząca podróż, zmiana miejsca o parę kilometrów, wyrwa nas z pospolitej, okresami dręczącej i na pozór niemożliwej do zniesienia, kręcej się w kółko bezradności. Czasami wystarczy wybrać się do Ostrzyhomia, a już przychodzą nam inne myśli o życiu, wyraźniej widzimy nasze zadania”. S. Marai: *Księga ziół*. Przeł. F. Netz. Warszawa 2006, s. 28.

<sup>28</sup> Por. K. Stachewicz: *Emmanuela Lévinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej*. W: *Transcendencja i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Lévinasa*. Red. M. Jędraszewski. Poznań 2006, s. 85–104.

<sup>29</sup> Są takie miejsca i okolice — twierdzi reporter Michał Olszewski — w których monotonia codziennego życia jest tak dojmująca, że „jednym z najciekawszych zdarzeń, jakie mogą się przytrafić”, staje się nuda: „nuda przyciąga coraz bardziej. Nicśniedzianie kusi nieodkrytym blaskiem”. Zob. M. Olszewski: *Zapiski na biletach*. Warszawa 2010, s. 254.

<sup>30</sup> A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność...*, s. 62; por. M. Kundera: *Nieznośna lekkość bytu*. Przeł. A. Holland. Warszawa 1984.

bodźców zewnętrznych (od wizyty w karczmie czy na dyskotecę po coraz bardziej bezmyślne i automatyczne włączanie telewizora), a wówczas te formy zaspokojenia same też powoli przekształcają się w rutynę i włączają się w monotonny strumień codzienności, od którego trzeba będzie szukać ucieczki ku coraz mocniejszym, coraz bardziej ekstremalnym przeżyciom, albo odnajdzie w sobie ślad innego typu pragnienia, a w konsekwencji — dążąc do jego zaspokojenia — może przeżyć „prawdziwy wstrząs”, który obudzi życie duchowe (rzecz oczywista, niekoniecznie od razu na poziomie metafizyki). Źródłem takiego wstrząsu może być — podążając za Lévinasem — „raptowne uświadomienie sobie monotonii czasu” lub przeżycie pokrewne: nagle odkryte doświadczenie przemijalności: siebie samego, świata, samego czasu wreszcie. Tego rodzaju przeżycie jawnie kontrastuje z (czasem aż do bólu spokojnym i „normalnym”) przebywaniem w codziennym świecie zrutynizowanych, powtarzalnych czynności. W tak postrzeganym, naturalnym świecie można się zupełnie znośnie zadomowić, wytworząc określone normy, schematy i rytuały powtarzalnych zachowań, służących podtrzymywaniu życia, oraz mając do dyspozycji mniej lub bardziej bogaty repertuar rozrywek, zmniejszających choć na parę chwil ciężar codziennego „nicsięniedziania” (jak to nazwał Michał Olszewski); toteż wydarzające się bez uprzedniej zapowiedzi „wypadnięcie z czasu”<sup>31</sup>, by nieoczekiwanie znaleźć się w „wyrwie w bycie”, czyli — jak pisze Monika Bakke — „po drugiej stronie codzienności”, nieprzyjemnie nas zaskakuje. Może się wówczas zrodzić nie tylko poczucie zagubienia, nagłego i niezasłużonego osamotnienia, lecz także dojmującego żalu spowodowanego utratą naturalnej (i niewzruszonej, jak się wydawało) harmonii z otaczającym światem. Możemy tu powtórzyć za Józefem Tischnerem: „Tracąc coś takiego, odczuwamy tę stratę jako częściową śmierć samych siebie”<sup>32</sup>. Takie właśnie „małe umieranie” stanowi treść doświadczeń — rzadkich i niecodziennych, ale jednak pojawiających się tu i ówdzie w samym środku codziennego, potocznego życia i pozostawiających po sobie nieuchwytny ślad obcowania z niedającą się wyłożyć w kategoriach światła tajemnicą; dzięki owym śladom nasza myśl, nawet jeśli ledwie rozbudzona, „dociera do granic możliwego”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Por. E. Cioran: *Wypaść z czasu*. W: Idem: *Upadek w czas...*, s. 95.

<sup>32</sup> J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975, s. 167.

<sup>33</sup> E. Lévinas: *Czas i to, co inne...*, s. 70.

Krzysztof Wieczorek

Our little dying  
The experience of world fading  
in everyday life

**Keywords:** fading, world of everyday life, the desire of the other, the issues of existence, gap in being

S u m m a r y

The paper offers a tentative analysis of some possible forms of the experience of world fading and impermanence of one's existence as contemporary agent, immersed in world of everyday life. The starting point of the analysis is Jan Patočka's model of "the natural man". The author of the paper modifies it to make it suitable for description of civilization of the 21<sup>st</sup>-century human whose "natural world" is much more dense, more saturated with both technological artefacts and information, which he or she is able to assimilate only partially. The author claims that a man living in the environment suffused with items and information, spontaneously generates a strategy of evading important problems of life, and if it fails, found himself hopeless and lost. In some cases these feelings are generated by unexpected confrontation of their self-consciousness with the experience of inevitable fading, when — as Patočka rightly observes — the agent faces "spiritual shock". The author outlines some of the consequences of this shock in the last part of the paper.

Krzysztof Wieczorek

Unser kleines Sterben  
Die Erfahrung von der Vergänglichkeit der Welt  
aus der Perspektive des Alltags

**Schlüsselwörter:** Vergänglichkeit, alltägliche Welt, Wunsch nach Anderem, problematische Existenz, Daseinslücke

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seiner Abhandlung möchte der Verfasser ergründen, auf welche Weise der im Alltag drinsteckende Mensch von heute die Vergänglichkeit der Welt und die Unbeständigkeit seiner Existenz erfährt. Der Ausgangspunkt ist für ihn das von Jan Patočka entwickelte Modell des „natürlichen Menschen“, das hier entsprechend modifiziert wurde. Das Modell schildert zwar die Zivilisationslage des 21. Jh. lebenden Menschen, dessen „natürliche Welt“ voller, intensiver und sowohl mit mehreren, infolge technologischer Tätigkeit hergestellten Gegenständen, wie auch mit Unmengen von Informationen gesättigt ist, von denen der Mensch nur einen kleinen Teil erwerben kann. Der Verfasser stellt die These auf, dass der in einem mit Gegenständen und Informationen übersättigten Milieu existierende Mensch im Stande ist,

ganz spontan eine Strategie zu erarbeiten, sich den ernsten Lebensproblemen zu entziehen. Wenn er aber von der Strategie enttäuscht wird, fühlt er sich ratlos und verloren. Manchmal erscheint das Gefühl infolge plötzlicher Konfrontation von Bewusstsein und Erfahrung der unabwendbaren Vergänglichkeit; dann — so wie es Patočka treffend bemerkte — erleidet der Mensch einen „Seelenschock“. Die Folgen des genannten Schocks werden zum Thema des letzten Teiles der vorliegenden Abhandlung.